Sociabilidades entre Luzes *e sombras: apontamentos para o estudo histórico das maçonarias da primeira metade do século XIX*

Marco Morel

Este artigo trata de um tema constantemente citado, mas ainda pouco explorado: as maçonarias na primeira metade do século XIX, especificamente na cidade imperial brasileira (Rio de Janeiro), nas décadas de 1820 e 1830. Mal conhecidas, superdimensionadas por escritores maçons ou banalizadas por pesquisadores que não conseguem ter acesso a fontes documentais consistentes, as maçonarias serão consideradas neste trabalho uma das formas de sociabilidade do período de independência e construção do Estado nacional.

Inicialmente, definirei a maneira como utilizo o conceito de sociabilidade, passando para a compreensão dos principais traços do ideário maçônico e

Nota: Este artigo foi extraído dos capítulos 8 e 9 de minha tese de doutorado, *La formation de l'espace public moderne à Rio de Janeiro (1820-1840): opinion, acteurs et sociabilités*, U.F.R. d'Histoire, Université de Paris I, dezembro de 1995.

Estudos Históricos, Rio de Janeiro, nº 28, 2001, p. 3-22.

suas concepções de organização, explicitando as referências teóricas e metodológicas que utilizo para tratar destas questões no contexto proposto. Utilizo documentação encontrada na Divisão de Obras Raras da Fundação Biblioteca Nacional (Rio de Janeiro) e nos Fonds Maçonniques da Bibliothèque Nationale (Paris), além de jornais e textos impressos do período estudado. Ou seja, uso fontes documentais, de um lado, e referências teóricas e analíticas, de outro, evitando intencionalmente uma vasta literatura maçônica, cuja necessária análise historiográfica foge ao objetivo deste trabalho.[1]

Aqui vale, entretanto, rápida menção aos propalados arquivos maçônicos. Essa peculiar pouca visibilidade de fontes documentais, que chamaríamos de ambigüidade documental, pode ocasionar um campo de produção de conhecimento escorregadio, em que determinadas informações são repetidas sem que se saiba exatamente de onde surgiram, embasando interpretações controvertidas e "evidências" nem sempre comprovadas. Ainda mais quando o assunto é confrontado com a produção intelectual de escritores maçons, muitas vezes mais preocupados em construir e preservar uma memória identitária institucional: como supostos detentores de acervos que não podem ser revelados, em alguns casos fazem afirmações sem comprová-las.

Entretanto, sabe-se que na França, por exemplo, as maçonarias doaram os acervos anteriores ao século XX para a Bibliothèque Nationale. Na Espanha, a repressão franquista em nome de um catolicismo integrista acabou incorporando boa parte dessa documentação aos arquivos públicos. E no Arquivo da Torre do Tombo, em Portugal, há significativos documentos sobre o assunto. No Brasil, especula-se sobre a existência de "tesouros" documentais que estariam escondidos em poder das instituições maçônicas. Mas, até que ponto não estaríamos aqui diante da chamada "miragem dos arquivos" (François, 1998)? É possível que parte do acervo maçônico referente ao século XIX no Brasil se tenha dispersado ou perdido em mãos de particulares, colocando-se o desafio para os pesquisadores de trabalharem com os documentos (manuscritos e impressos) dos arquivos públicos que, mesmo sem caráter serial, não são tão escassos como se pode supor à primeira vista.[2]

O conceito de sociabilidade

Há pelo menos duas décadas os estudos em torno das sociabilidades se têm ampliado e conquistado estatuto de legitimidade na historiografia. É certo que a palavra "sociabilidade" existia há mais tempo, porém padecia de indefinição: referia-se às pessoas e grupos em sociedade, incluindo os mais diversos laços sociais, sinônimo de socialização, de agrupamento, de civilização... Enfim, podia

ser tudo e acabou não sendo quase nada. Sociabilidade era assim identificada como tema menor, folclorizado, marginal.

Uma obra póstuma de Augustin Cochin (1925) valorizou o papel das associações para compreender a eclosão da Revolução Francesa. Tal trabalho não teve repercussão imediata, mas seria recuperado por François Furet (1978). As sociabilidades – como tema e instrumental teórico e metodológico – fariam entrada definitiva no campo da pesquisa histórica acadêmica com a obra de Maurice Agulhon (1968 e 1977), um dos reconhecidos herdeiros da *Ecole des Annales*, inicialmente com sua tese e, na década seguinte, com um balanço crítico das possibilidades e perspectivas de tal abordagem. O que Agulhon propunha então não era mais o tratamento quase intuitivo ou impressionista, e sim o conhecimento das sociabilidades pela densidade da existência de associações constituídas e suas mutações num quadro geográfico e cronológico delimitado. Ou seja, uma história da vontade associativa com dados quantitativos e comparativos, com suas mudanças no tempo e no espaço. O referido autor chegava mesmo a tocar na questão das identidades culturais, discutindo a aptidão de determinados grupamentos humanos regionais para as formas estudadas, no caso, a passagem das confrarias para as maçonarias na Provence. Posteriormente, chegou a ser feito até um mapeamento sistemático das diversas associações políticas que formaram-se durante a Revolução Francesa (Boutier e Boutry, 1992).

Seguindo ainda algumas referências elaboradas por Agulhon, mas transpondo tal discussão para a época e local estudados aqui, nos deparamos com o desafio em torno da elaboração de uma tipologia das sociabilidades, com o objetivo de estudar o movimento associativo na cidade imperial. E, dentro de um mosaico de associações, as maçonarias estavam incluídas (e não colocadas à parte, como se estivessem fora da sociedade), inclusive porque seus participantes pertenciam a diferentes tipos de associações, maçônicas ou não. A perspectiva de classificar grupos distintos é complexa: um modelo muito rígido poderia mascarar as diferenças; em atitude oposta, a ausência de critérios levaria a uma particularização descritiva que não contribuiria para a análise pretendida. Uma das premissas fecundas é perceber que as associações não são sempre unifuncionais, mas que podem cumprir simultaneamente várias funções sociais. Isto é, trata-se de considerar as associações multifuncionais. As dimensões econômica, filantrópica, pedagógica, corporativa, política e cultural podem encontrar-se imbricadas numa mesma instituição. Entretanto, algumas referências marcam as especificidades de tais agrupamentos.

As associações econômicas existentes na época, evidentemente, tinham fins lucrativos: grupos de colonização de terras ou de exploração de sistemas de transporte, por exemplo.

Já a filantropia constitui-se num dos mais possantes motores do movimento associativo no século XIX – abrangendo o Brasil. A noção de filantropia é bem analisada por Maurice David (1992), que a compara com as de beneficência, caridade e fraternidade para a França do século XIX. A filantropia é distinta tanto da tradicional prática da caridade cristã quanto da fraternidade revolucionária. Tocada pelo espírito das *Luzes*, a filantropia era o movimento dos que podiam ajudar (os ativos) em direção aos percebidos como despossuídos (passivos). A filantropia, também identificada como beneficência, era uma forma de expansão da civilização ocidental e, ao mesmo tempo, um meio eficaz de criar redes de poder e laços de clientela.

A pedagogia tinha um terreno comum com a beneficência: levar as *Luzes* do saber para os que não possuíssem, retomando, pela via da instrução, a incorporação de setores da população aos costumes, idéias e ao progresso civilizatório, bem como a formação de mão-de-obra. Os agrupamentos corporativos formavam-se a partir de atividades profissionais ou por nacionalidade, visando à assistência mútua. Mas, até que ponto o mutualismo da primeira metade do século XIX era apenas uma continuidade das corporações de ofício proibidas pela Constituição de 1824 ou representava novas formas de organização (Graham, 1997)?

Os grupos políticos, por sua vez, podem ser definidos como os que se constituem com o objetivo explícito de pressão direta ou de intervenção na cena pública, como as associações federalistas, de defesa da Constituição etc., que apareceram no período estudado. E as associações culturais tinham como base objetivos de caráter cultural, artístico ou científico (e também mutualista), pois a organização de políticas culturais estava no cerne da gênese da modernidade política.

Essa multiplicidade de funções permeava as associações existentes na cidade imperial brasileira no período estudado, entre as quais destacavam-se as maçonarias, representando 31 das 73 associações inventariadas para o período, isto é, 42% do total (Morel, 1995, parte III).[3] Ou seja, os maçons freqüentavam também outros tipos de associação e tais pertencimentos marcavam reciprocamente as instituições.

A "Perfeição Universal" e as independências nacionais

A referência às maçonarias, no plural, tem um sentido preciso: não havia um centro possante, homogêneo e unificado, e sim sobretudo uma concepção de organização que se espalhou por diversos países. As maçonarias representaram, em diferentes casos de passagem de um antigo a um novo regime, uma das mais expressivas formas (mas não a única) de organização política. Pode-se afirmar

que tais associações tiveram um desempenho significativo no momento histórico correspondente aos primeiros esboços de modernidade política, seja no caso de independências nacionais americanas ou na crise dos absolutismos europeus (Vovelle, 1985: 11-9).

A atividade maçônica (como também a das academias *ilustradas* e instituições congêneres) está na origem da efetivação de práticas políticas democráticas contemporâneas – e é neste sentido que procuro destacá-la (Halevi, 1984).[4] Não como a maçonaria centralizadora, apesar de a intenção de muitos maçons ter sido a do universalismo e da unificação. E ainda aqui é importante lembrar a distinção entre o discurso do historiador e o dos protagonistas estudados.

Haveria uma ideologia maçônica? Mantendo, pois, o plural, seria possível pensar em ideários maçônicos, e não numa ideologia única e exemplarmente coerente. E, mais especificamente, em suas práticas, no lugar de uma prática unificada. Seria cômodo escrever que tais organizações apenas refletiram as práticas e idéias dos sujeitos históricos em cada tempo e lugar. Isto é pertinente, mas não basta, pois essas instituições – permeadas por valores e interesses externos a elas – deram uma contribuição própria à vida política dos séculos XVIII e XIX. E, apesar das características locais, havia uma espécie de fundo comum teórico, prático e simbólico para a conformação das lojas maçônicas, sem esquecer os laços internacionais que chegavam a se estabelecer entre tais agremiações. Veja-se, por exemplo, a festa fúnebre em homenagem ao general Lafayette, falecido em Paris, feita pela Grande Loja Central (1834), no Rio de Janeiro. Havia interações entre o universal e o particular. E, nesse sentido, as maçonarias contribuíram para a transformação de espaços públicos, que se modernizavam em diversos países.

Sempre pensando nas possibilidades de compreensão das maçonarias no Brasil da primeira metade do século XIX, uma questão se coloca: que tipo de organização elas constituíam e quais eram suas principais características? Trata-se, inicialmente, de evitar o escorregadio terreno das origens maçônicas – que poderia ser mais proveitosamente analisado sob o prisma da formação de mitos de origem. Também a quantidade de ritos e obediências – mais de trezentos! – é um campo que possivelmente embaralhou alguns pesquisadores e, na perspectiva aqui escolhida, só ganha importância na medida em que ajuda a entender as posições políticas das lojas (Ligou, 1987; Mellor, 1979). No caso do Rio de Janeiro, aliás, não foi possível estabelecer uma comparação simétrica entre determinado rito e sua posição no espectro político. Basta então registrar que normalmente se localiza o surgimento das lojas maçônicas em sua feição contemporânea na primeira metade do século XVIII, inicialmente na Inglaterra e, em seguida, em outros países da Europa e na América do Norte.

As maçonarias e a República das Letras – com suas diferenças e pontos em comum –constituíram o embrião do "reino da crítica" e de um espaço público moderno, na concepção de Koselleck (1979) e Habermas (1983). Em outras palavras, de um espaço onde se travavam discussões políticas diante do poder constituído e fora do controle hegemônico das monarquias absolutistas.

Explica-se assim por que o *segredo* estava no cerne da atividade maçônica, pois era preciso subtrair-se à influência do Leviatã para realizar as aspirações da Razão e da Liberdade. Em Hobbes (apresentação de Polin, 1981), como é sabido, colocava-se essa separação entre o homem público político, que devia obediência às leis do Estado, e o homem privado, que poderia preservar sua consciência e opiniões, ainda que em segredo. Enfim, era o segredo que permitia que as opiniões fossem preservadas face ao controle do Estado absolutista, sem ameaçá-lo. Com Locke (apresentação de Fabien, 1990), a concepção de moral privada começa a se ampliar e a se transformar numa forma de lei, a lei da moral, emanada da opinião. A opinião começa a tornar-se pública e a ganhar força de legitimidade, de autoridade. E as maçonarias foram, então, um dos lugares desse exercício do pensamento crítico liberado das restrições diretas do Estado.

O ideário maçônico revestia-se de duas características centrais e interligadas: a Razão e a Perfeição, como integrantes constitutivas das *Luzes*. Era a racionalidade envolvida com a busca do progresso humano. E, nesse encontro entre segredo e *esclarecimento*, estamos diante de um paradoxo bem característico: as *Luzes* só poderiam florescer à sombra. Tal ideário, vale lembrar, fazia seguramente parte dos chamados princípios maçônicos, mas compunha sobretudo a visão de mundo de uma época, além de tais associações.

As relações entre as maçonarias e o poder dos príncipes não era linear. A tentativa de escapar do controle absolutista nem sempre redundava numa intervenção oposicionista ou revolucionária, e muitas vezes buscava-se conquistar a adesão dos monarcas e outros nobres que, em muitos casos, fizeram parte de maçonarias, num quadro do reformismo ilustrado no interior do absolutismo. Basta assinalar o exemplo de alguns soberanos, como na Suécia (George IV, Eduardo VII), Dinamarca (Frederico VIII), sem esquecer a alta nobreza francesa, como os duques de Montagu e de Chartres (futuro Philippe Egalité), entre tantos outros (Ligou, 1987). O mundo ibérico não fazia exceção a essa regra, como se sabe: o duque de Lafões (D. João Carlos de Bragança) e o conde de Linhares (D. Rodrigo de Sousa Coutinho) foram pioneiros maçons em Portugal (Marques, 1989). Este último, aliás, *iniciou* nas atividades das lojas jovens vindos do Brasil, como José Bonifácio de Andrada e Silva e Hipólito José da Costa. Sendo assim, vê-se que a filiação do príncipe (e futuro imperador) D. Pedro ao Grande Oriente Brasileiro em 1822 não se constituiu numa particularidade brasileira.

Havia uma espécie de jogo entre os maçons e o poder dos príncipes – aqueles buscando proteção e espaço e estes aproveitando para legitimar-se no campo das "novas idéias" e também controlar esse tipo de atividade. Tais relações freqüentemente ambíguas exemplificam um aspecto dessa fronteira às vezes mal definida entre as trevas e as *Luzes*: a mistificação, no sentido filosófico do termo.

Sempre no domínio da política, a mística das maçonarias ganhava outras implicações. No âmago da visão racionalista da propagação das *Luzes* em direção à *Perfeição* estava a certeza da chegada de um mundo novo, baseada na noção de progresso. E as lojas deveriam constituir-se numa espécie de prenúncio desse mundo perfeito. Seus integrantes eram agentes e *iluminados*. Mas, para tanto, precisavam se destacar do mundo impuro para liberá-lo e para não se corromperem nem serem confundidos com a *obscuridade*. Entretanto, não se chegava de um só lance à Perfeição. Havia a *iniciação*, os graus, enfim, uma hierarquia em cujo topo estava o grão-mestre e, na base, o oprendiz. E todos eram tidos como *irmãos*. Era, pois, uma hierarquia fechada para o exterior (para os que estavam fora dela) e restrita para os situados "embaixo", mas que se abria e oferecia ocasiões de ascensão gradual na medida em que se galgava a escada hierarquizada da *Perfeição*.

E, no quadro do absolutismo, da soberania monárquica e divina, essa maneira de se organizar tinha seu aspecto subversivo. No momento em que se afirmava outra hierarquia, colocavam-se em xeque as relações de poder da sociedade. Nobres e comerciantes eram *irmãos* em uma loja. Porém, esse igualitarismo fundava-se sobre uma forma aguda de distinção: os maçons colocavam-se como qualitativamente superiores aos *profanos*. Exclusão e igualdade, eis outra forma da fluida interseção entre as sombras e as *Luzes*.

As maçonarias desempenharam um papel significativo no quadro das revoluções nacionais da segunda metade do século XVIII e começo do XIX. A historiografia da América espanhola constantemente destaca – e às vezes supervaloriza – a presença das maçonarias nos processos de independência, ainda que tal marca tenha sido expressiva (Guerra, 1992; Bernaldo, 1992; Carnicelle, 1970). Não chega a ser surpreendente que tais "idéias novas" se tenham expandido durante as independências e que as lojas tenham sido um mecanismo precioso dessa disseminação no interior das revoluções nacionais. Ainda que atacando o poder clerical da Igreja, o ideário maçônico assinalava-se pela noção religiosa do Grande Arquiteto do Universo. O objetivo era nitidamente universalista, servindo também para uma dimensão imanente: a legitimação de um certo internacionalismo maçônico.

Nessa dicotomia nacional/universal havia ambigüidades: as independências que entrelaçavam-se às maçonarias tinham necessidade de buscar sua legitimação simbólica em uma loja já estabelecida. E foram, sobretudo, os

Grandes Orientes europeus que desempenharam tal papel de matriz. O universalismo se constituiu como eurocentrismo, pela exemplaridade dos rituais como modelo da civilização *perfeita*. Através das maçonarias confunde-se a aspiração de *Perfeição Universal* com o processo civilizatório europeu. Paradoxo curioso para aqueles que, nas Américas, pretendiam liberar-se das chamadas *trevas* do Velho Mundo e que acabavam, às vezes, presos nessa armadilha que vinha embutida com as *Luzes*. Como exemplos documentais dessa busca de legitimação européia podemos citar os processos de reconhecimento do Supremo Conselho do Brasil (1845) e da loja Bouclier d'Honneur (1823) pelo Grand Orient de France.

Ou seja, mesmo que os Grandes Orientes e suas lojas tenham desempenhado um papel importante nas desagregações de antigos regimes, é prudente evitar a conexão simplista entre maçonarias e revoluções. Os maçons nem sempre eram revolucionários, como já foi visto com os nobres *iniciados*. Ao contrário, havia uma espécie de gradualismo evolucionista nessa perspectiva de liberação da humanidade. Se cada indivíduo atingisse o degrau máximo dessa escala da perfectibilidade, as revoluções tornariam-se desnecessárias. A conquista de um mundo novo, neste sentido, tinha sua dimensão *interior* ou espiritualizada, e a liberação da sociedade seria quase uma conseqüência das *Luzes* expandidas, sem o recurso às rupturas.

Tal concepção teve seu momento de glória, sobretudo, durante o reformismo ilustrado absolutista. Ela correspondia, na época, ao "reino da crítica" e não se chocava diretamente com o poder do Estado, mas pretendia aperfeiçoá-lo. A moral privada, a lei da opinião, ainda que afirmadas como legítimas, não tinham ainda estendido sua influência à esfera da intervenção imediata na política.

A partir da Revolução Francesa e dos *Carbonieri* italianos, as associações de tipo maçônico começaram, cada vez mais, a pleitear uma intervenção mais direta na vida pública e a ampliar seus espaços e seu papel (Pombeni, 1992). O que acabará levando à formação de uma tendência revolucionária no interior das lojas (ou de associações secretas não-maçônicas, convém não confundir), partidárias da ação direta, do complô, da resistência armada e da incitação às sublevações. O segredo então, além de marcar fronteiras entre as esferas pública e privada, servia de maneira pragmática para esconder as intenções violentas contra os poderes também violentos. Tal concepção de organização teria alguma influência, como memória e experiência política acumulada, nos futuros partidos revolucionários do século XX.

Essas duas tendências principais das lojas (o reformismo *ilustrado* e a intervenção direta) conviveram durante a primeira metade do século XIX, variando seu predomínio segundo o perfil dos atores e as condições de cada época

ou lugar. Esse era mais um dos traços dessas maçonarias que, repito, constituíam-se mais como concepção de organização do que como entidade monolítica ou portadora de uma visão de mundo específica.

Os irmãos *no Brasil: desavenças e modernidade política*

No período da independência e construção do Estado nacional brasileiro, as atividades maçônicas apresentam crescimento, bem como outras formas de sociabilidade, associadas à modernidade política. É conhecido na historiografia o exemplo do Grande Oriente Brasileiro de 1822, que acabou tornando-se importante (mas não único) foro de debate, contato e consenso entre forças políticas que efetivaram a separação do Brasil de Portugal – e tal escolha explica-se também pelo caráter do segredo (ou semi-segredo, visto que o príncipe Pedro participava). No quadro ainda do absolutismo, embora abalado pelo movimento constitucional português desde 1820, o espaço maçônico era adequado para realizar tal articulação que, tornada pública, seria ilegal nos quadros da legislação e dos costumes vigentes (Silva, 1837; Maçonaria, 1832; Varnhagen, 1978: cap. V e VI).

Apesar da repressão contra os diferentes canais de participação política que se desencadeou após a subida de D. Pedro I ao trono de imperador, inclusive com a proibição formal das maçonarias em 1823, sabe-se que algumas dessas agremiações continuaram existindo na clandestinidade no Rio de Janeiro. Como a loja ultra-monarquista Bouclier d'Honneur, apoiada pelo Grand Orient de France em 1823, e a loja Vigilância da Pátria, de tendências liberais e oposicionistas, integrada, entre outros, por Nicolau do Campos Vergueiro em 1825 (Grande Oriente, 1835). Sem falar do jornal *Despertador Constitucional Extraordinario*, redigido em 1825 por Domingos Alves Branco Muniz Barreto, conhecido dirigente maçon, em cujas páginas havia uma explícita propaganda das atividades maçônicas. Mas será somente com a crise e o fim do Primeiro Reinado que os *trabalhos* maçônicos seráo retomados de maneira *regular*, embora já sem a importância de 1822 (Morel, 1995: cap. 9).

Vê-se, assim, que a partir de 1822 o modelo maçônico (que já existia antes no território da América portuguesa) desempenhou um papel importante na criação de lugares de sociabilidade que caracterizavam esses esboços de um espaço público moderno. Até que ponto é possível conhecer as concepções e práticas dos maçons na Corte imperial brasileira desse período? Para buscar essa resposta tomei como referência a afirmação de Ran Halevi (1984): o que reunia os maçons era sobretudo o próprio modelo maçônico. As posições sociais e os interesses econômicos, ainda que importantes, não tinham sempre peso determinante. O ideal de coesão e organização maçônico podia ser a base principal de

agregação, superando contradições e diferenças que pareciam insolúveis. Tal ideal poderia ser sintetizado da seguinte maneira: um sentimento de pertencimento a uma elite, não mais a aristocrática, mas fundada sobre a noção de iniciação às *Luzes* que, vindas de tempos antigos e míticos, vão criar uma sociedade nova, baseada na Razão e na Perfeição, como já foi visto.

Mas, no momento de decidir por quais caminhos chegar à almejada *Perfeição Universal*, não faltavam as dissensões. Analisando a documentação da época sobre a maçonaria e tendo por base os referenciais teóricos já citados, identifiquei *três tendências políticas que caracterizavam as maçonarias*, o que mais uma vez remete à pluralidade de tais práticas. Não se trata aqui, como já foi assinalado, de repetir as classificações entre os ritos da época, o que seria apenas reproduzir o discurso dos protagonistas, da mesma forma que as pregações em prol da harmonia entre os *irmãos*. E nem de retomar a afirmação simplista de que "todos" os homens públicos do período eram maçons – o que não corresponde à complexidade dos pertencimentos às formas de sociabilidade.

Inicialmente, havia uma visão "não-política" das maçonarias, percepção evidentemente politizada, mas que assimilava de alguma maneira a concepção hobesiana de demarcação entre a esfera privada (livre consciência individual) e a esfera pública e coletiva (poder do Estado). Na medida em que o domínio do político fosse monopólio do Estado, os indivíduos poderiam ter suas convicções, mas somente nos limites privados, isto é, não-políticos. E mesmo que a maior parte das maçonarias tenha desempenhado um papel político importante, tal concepção tinha uma forte presença diante do poder centralizador da monarquia imperial brasileira.

Essa posição que chamaríamos de hobesiana expressava-se no Grande Oriente do grupo de José Bonifácio de Andrada e Silva (em 1822 e 1831) e seus correligionários apresentavam-se como guardiões dos altos valores maçônicos: beneficência, filantropia, sabedoria, justiça, uso equilibrado da razão... Nessa busca da harmonia universal, parecia não haver lugar para os problemas do cotidiano que tocavam a maior parte dos mortais. O que não impedia, diga-se de passagem, que esses homens fossem ministros, deputados, senadores, chefes militares, utilizando tal espaço de sociabilidade para se juntar e fortalecer as relações sociais. Assim, criavam-se laços de solidariedade que instauravam como que um código de honra para a vida *profana*. Quando um entre eles não se enquadrava nesse modelo, era excluído sem remorso. Foi o caso, por exemplo, de Francisco Gê Acaiaba Montezuma, futuro visconde de Jequitinhonha. O processo de sua expulsão do Conselho Supremo, tomado de assalto pelos Andradas, é significativo para conhecer tal procedimento entre os *irmãos*, seus valores e práticas. Na peça de acusação, os princípios maçônicos eram mais uma vez lembrados:

> (...) desde a mais remota idade tem a Franc-Maçonaria Escoceza tido por base inalteravel a Tolerancia, e por fim o único a Filantropia, pondo de parte tudo quanto respeita aos principios Religiosos e Politicos d'aqueles que tem a inapreciável fortuna de serem chamados a formar as suas respeitáveis e virtuosas Colunas. (*Supremo Conselho*, 1837: 30)

Ora, o enunciado acima é claro. Trata-se de uma postura que se pretende apolítica, aspirando aos grandes ideais da humanidade, o que era uma forma de igualdade de direitos diante dos valores aristocratas ou absolutistas tradicionais, ocultando-se do poder oficial da Coroa e da Igreja. Mas a negação da política, acompanhada da afirmação da unidade entre os *irmãos*, podia ser ao mesmo tempo uma forma de proteção mútua e um instrumento coercitivo. E dogmático. Isto é, com a recusa de nuances, oposições e divergências, que deveriam ser abafadas em nome da unificação, prevaleceria a lei do mais forte. Havia um discurso cujas diretrizes deveriam ser seguidas, e quem escapasse era visto como traidor.

Diga-se de passagem que tal atitude coerciva não impediu – ou até ajudou – a verdadeira fragmentação autofágica das maçonarias no Rio de Janeiro, sobretudo nos anos 1830, ficando muitas vezes difícil para o pesquisador desvendar a lógica que guiaria a separação, fusão, brigas e dissidências entre lojas e Grandes Orientes.

Voltando ao caso da exclusão do *irmão* Montezuma, depois de expostos os princípios maçônicos, ele foi acusado de "(...) se servir da M.'. commo meio de conseguir os mais altos cargos da Sociedade Civil" (*Supremo Conselho*, 1837: 30).

É difícil crer que os motivos da acusação fossem esses, pois seus acusadores ocupavam igualmente altos cargos na administração pública. O que talvez estivesse em jogo era o repúdio a uma maneira competitiva de utilizar o espaço maçônico, quando a obediência fosse deixada de lado, prejudicando o pacto de companheirismo. Tal tendência "apolítica" acolhia com facilidade os mais poderosos, como o próprio D. Pedro – na medida em que, formalmente, eles não estariam se comprometendo a nenhum jogo político (para poder, efetivamente, realizá-lo). Mais uma fluida zona de encontro entre as *Luzes* e as sombras.

Essa era ao mesmo tempo a força e a fraqueza dessa tendência maçônica no Brasil. De um lado, beneficiava-se de uma margem maior de atuação e de influência na sociedade. Às vezes, o segredo era rompido, e alguns membros explicitavam sua condição maçônica publicamente, através de impressos, sobretudo a partir dos anos 1830. Mas, de outro lado, a autonomia e a liberdade do debate, e a *fraternidade*, encontravam-se não raro submetidas a pressões que podiam aumentar ainda mais a distância entre o discurso e a prática. O Grande Oriente controlado pelos Andradas, por exemplo, perdeu inúmeros aliados que

o acusavam de inclinar-se *ao* "sistema aristocrático" oposto ao "liberalismo" que deveria servir de base ao funcionamento das lojas (*Loja Beneficência*, 1834; *Loja Commercio e Artes*, 1834).

A segunda tendência maçônica aqui assinalada era a que buscava o abrigo do segredo para atitudes mais ousadas de oposição aos governos, fosse para apenas defender idéias contrárias às oficiais, fosse visando a uma intervenção direta para as mudanças políticas. Situavam-se tanto no campo do liberalismo exaltado quanto dos absolutistas ou despóticos. Eram associações explicitamente politizadas que, na esteira de Locke, buscavam concretizar a ascensão das leis de julgamento moral e da liberdade individual na cena pública. Pretendia-se, assim, uma passagem decisiva da liberdade privada em direção à constituição de um espaço público. O segredo entrava como fator de dissimulação, que correspondia a um agravamento da contradição entre a Sociedade e o Estado. Quanto mais se pretendia atingir o Estado, mais era preciso esconder-se.

Do ponto de vista de uma atitude liberal e contestatória, as associações secretas (mesmo as não-maçônicas) assumiam, assim, um caráter de embrião de soberania que poderia influenciar e até substituir a soberania monárquica. Tais associações em geral ligavam-se à idéia de soberania popular. Buscando exemplos dessa tendência na Corte imperial, encontramos a Grande Loja Brasileira de 1831 (*Maçonaria*, 1832; *Nova Luz Brazileira*, n. 35, 9/4/1830), ligada aos federalistas e, possivelmente, republicanos ocultos, ou um outro Grande Oriente, dirigido por Nicolau Vergueiro, que em 1831 tomou parte nas sublevações que resultaram na abdicação do imperador, apresentando-se como federalista em 1835.

No campo conservador, pode-se citar o exemplo do Apostolado, dirigido por José Bonifácio em 1823. Ou a Loja Bouclier d'Honneur (Escudo da Honra) que, no mesmo ano, reunia no Rio de Janeiro franceses e portugueses que não se mostravam partidários da independência brasileira (*Bouclier d'Honneur*, 1823).

Esse tipo de associação, pelo próprio caráter secreto, não costuma deixar muitas pistas (para infelicidade dos futuros pesquisadores). Era comum tais lojas terem uma espécie de fachada pública sob a forma de sociedades patrióticas ou jornais, com uma linguagem adaptada às circunstâncias. O jornal *Nova Luz Brazileira*, durante certo período porta-voz dos liberais exaltados, era redigido por Ezequiel Correia dos Santos, membro da Sociedade Federal cujos vínculos com a Grande Loja Brasileira eram razoavelmente perceptíveis. Mesmo defendendo a instância do segredo, ele buscava distinguir para o público leitor as duas tendências maçônicas já citadas:

> Sociedades Secretas em geral – são corporações bem fazejas, e virtuosas, que os Philosophos tem inventado, para bem da humanidade; melhorando em particular, e occultamente a triste sorte dos opprimidos mortais... Com tudo tambem ha sociedade secreta

> mal-fazejas, e abominaveis, como a Santa Alliança, e os Apostolicos da Hespanha, e no Brasil, o Apostolado e a Sociedade dos Columnas. (*Nova Luz Brazileira*, n. 34, 5/4/1830)

Ora, sob este ponto de vista, o segredo tinha um sentido: para salvar a humanidade era preciso proteger-se dos inimigos das *Luzes*. Eram argumentos políticos impressos num jornal, deixando na penumbra a existência dessas práticas clandestinas, mas mantendo os princípios de uma melhoria progressiva da humanidade. A própria dicotomia estabelecida pelo redator – apostólicos contra a liberdade – era diretamente política e correspondia à clivagem despóticos e liberais.

Alguns dias mais tarde, o mesmo jornal faria incidir ainda mais luz sobre as sombras ao fazer uma apologia da maçonarias:

> Maçonaria ou pedreiro livre – significa a mais antiga Sociedade Secreta, que ha no mundo à bem dos filhos de Adão: é formada por huma escolha de bons Cidadãos philosophos, e outras pessoas de luzes e virtudes: é a mais simples, e ao mesmo tempo a mais sublime em trabalhos, e a mais santa de todas as associações reservadas. (*Nova Luz Brazileira*, n. 35, 9/04/1830)

Da mesma forma que os maçons "apolíticos", tratava-se aqui de se estabelecer uma seleção, mesmo entre os cidadãos, privilegiando os *filósofos* e os que já possuíam *Luzes* e virtudes. Não se pode esquecer, aliás, que se trata de uma publicação num jornal – e seria ingenuidade querer encontrar aí proclamações abertas a uma insurreição armada contra a monarquia vigente, por exemplo.

Não era por acaso que a Grande Loja Brasileira não se aliava ao Grande Oriente Brasileiro. As rivalidades pessoais não são suficientes para explicar todas as contradições. A identidade desse tipo de associação pode ser melhor compreendida quando restituída ao contexto e cotejada com movimentos e agitações políticas, com discursos públicos, jornais e outros impressos ou manuscritos com linguagem e objetivos precisos, ou seja, com determinados códigos definidos. O conflito entre as maçonarias, mesmo limitado por uma simbologia comum, fazia parte das disputas de poder presentes na sociedade, dentro e além das lojas.

Era sobretudo contra essa tendência associativa explicitamente política que se dirigia esse tipo de ataque, comum na época: "Mas he precizo dizer, que a vontade de Clubistas não he a da Nação, assim como não he com falsidades que se encaminha a opinião publica" (*Diario Fluminense*, n. 1, 3/1/1831). Tal polêmica está no cerne da definição de quem seria o sujeito da soberania. Os defensores da soberania monárquica viam-se ameaçados pela entrada em cena desse tipo de agremiação secreta que, por sua vez, preferia o segredo para ampliar sua presença

no jogo político. Pedagogicamente (o que era uma maneira de ganhar adeptos) explicava-se o papel das associações ocultas:

> O que é Club – é hum ajuntamento reservado de pessoas que sem faculdade do Governo, tratão de alguma cousa extraordinaria; por isso sempre se interpreta que é para mal: com tudo é preciso notar, que às vezes os ajuntamentos não são clubs; antes se dirigem para cousas muito boas. Os ajuntamentos reservados causão sempre medo aos Despotas, e tyrannos, porque tem consciencia de seus crimes; é por isso que temem qualquer reunião de homens. (*Nova Luz Brazileira*, n. 33, 2/04/1830)

Esta citação levanta questões sugestivas. As associações secretas, vistas nesta perspectiva, demarcam de maneira nítida suas diferenças diante do governo: o espaço público é vivido como diferente do Estado, mas não em confrontação com ele. Quando as pessoas se reuniam para tratar de deliberações políticas sem autorização oficial, elas estavam se subtraindo das leis em vigor, consubstanciando uma esfera de crítica. Tais cidadãos que se acreditavam, assim, livres do controle das autoridades, colocavam-se em condições de criticar, de se opor e – quem sabe? – de substituir os dirigentes que não estivessem em harmonia com os princípios de *humanidade* propalados. A tensão entre indivíduos "livres" construtores de um espaço público moderno e a "tirania" do poder estabelecido transparecia nessas formulações sobre clubes e maçonarias publicadas na imprensa.

Outro texto – desta vez de 1821 – nos remete a um exemplo eloqüente dessa tendência maçônica: "Maçon – todo aquelle que proclama a liberdade da sua patria; que não beja as mangas aos Frades; que abomina a Inquizição e as suas fogueiras; que falla sem preambulos; escreve sem Dedicatorias; e imprime sem Censuras"(Lima, 1821). Nesta citação, no auge do Vintismo português, o maçon é apresentado como o sujeito de um espaço público moderno, isto é, que não se submetia a uma autoridade absolutista do Estado representado pela Coroa e pela Igreja.

A terceira tendência política em relação às maçonarias proposta aqui não seria exatamente uma postura maçônica, na medida em que se demarcava da concepção e da lógica que legitimavam tais agrupamentos. Seria como uma espécie de radicalização da segunda tendência, mas na perspectiva de alargar o espaço público e a exteriorização da opinião crítica, ao ponto de prescindir do segredo e da própria dissimulação entre *Luzes* e sombras. Ou seja, escapava aos fundamentos das maçonarias.

Tal ponto de vista poderia ser sintetizado e reescrito do seguinte modo: a publicização da política tornara-se tão importante que nada mais deveria ser

escondido; a legitimidade da coisa pública viria da transparência. A mistificação era necessária nos tempos das trevas, quando as *Luzes* atraíam a ira do despotismo absolutista. Agora que os novos tempos tinham chegado – ou quase – era preciso que o livre julgamento dos indivíduos ocupasse de maneira direta a cena pública – esta seria a essência mesma desses espaços públicos em transformação.

Essa posição foi assumida, de alguma maneira, por liberais exaltados como Cipriano Barata e frei Caneca (cujas supostas adesões às maçonarias ainda estão por ser devidamente identificadas), mas também projetada (mais sutilmente) por liberais moderados como Evaristo da Veiga (comprovadamente maçon). Esses três, citados como exemplo, tinham em comum a atividade da imprensa, isto é, a propagação pública do debate político. E, graças a eles, encontramos mais alguns testemunhos significativos sobre as atividades maçônicas do período, como se buscassem jogar *Luzes* que dissipassem as sombras herdadas dos tempos (ainda bem próximos) do absolutismo.[5]

Entre os liberais exaltados houve outro testemunho significativo, como o de Clemente José de Oliveira, alferes pernambucano e redator, em 1833, do jornal *O Brasil Aflicto*. Tal escritor, aliás, rendia constantes homenagens à memória de frei Caneca e a Cipriano Barata. Clemente tornou públicos, nesse periódico, diversos Grandes Orientes no Rio de Janeiro, trazendo para letras impressas os endereços das reuniões, acompanhados dos nomes ou de pseudônimos dos respectivos dirigentes. Ele citou: um Grande Oriente Brasileiro no bairro da Lapa dirigido por M.B. (possivelmente Domingos Alves Branco Muniz Barreto) e outro Grande Oriente Brasileiro dirigido por um certo "Senhor das Bottas"; aos quais se juntam o Grande Oriente Brasileiro dirigido por José Bonifácio, a Grande Loja Brasileira dos liberais exaltados, o Grande Oriente do Vale do Passeio integrado por Nicolau Vergueiro, e a Grande Loja Central, sem esquecer o Supremo Conselho do Brasil fundado por Montezuma. Essa simultaneidade de centros maçônicos reforça a afirmativa de que as maçonarias não possuíam um núcleo homogêneo e centralizado e que, em determinadas conjunturas, apresentavam tendência autofágica e competitiva.[6] Tempos depois, diga-se de passagem, o redator Clemente José de Oliveira foi assassinado em pleno centro da cidade imperial.[7]

O comentário do redator era uma condenação global de todas as maçonarias: "Nós dicemos que a Maçonaria terá talvez augmentado a desunião dos nossos Patrícios. (...) deduzimos que tudo he huma grande palhaçada" (*O Brasil Aflicto*, n. 5, 30/5/1833).

Ao contrário do discurso pedagógico de incentivo à maçonaria encontrado em outros jornais, este redator demonstrava-se francamente desfavorável a tal forma de organização, a ponto de querer torná-la visível a todos. Trazia à tona também as divisões, o que era um golpe mortal no discurso harmonizador

e unificador tão repetido entre os maçons. Ou seja, do ponto de vista das liberdades públicas modernas, o segredo tornara-se inútil. A publicidade parecia ser mais eficaz para expandir as *Luzes*. Não se tratava mais de contemporizar com o absolutismo, mas de superá-lo completamente, substituindo-o pela realização plena dos ideais do liberalismo. Era uma atitude minoritária entre os que atuavam na cena pública da cidade imperial, mas que sintomaticamente ganhava contornos mais nítidos após a abdicação de D. Pedro I quando, entre 1831 e 1833, assistiu-se a uma ampla liberação da palavra pública, bem como a uma proliferação ainda maior de formas de sociabilidade.

Evaristo da Veiga, por sua vez, foi criticado por *irmãos* pelo fato de ter preferido as atividades *profanas* em detrimento das maçônicas, nas quais fora *iniciado*. Tal testemunho de companheiros é sugestivo, pois indica que ele deu mais importância a outros espaços de atuação, como o Parlamento, a imprensa ou associações abertas (*Loja Integridade Maçônica*, 1837; Sousa, 1960). Mesmo sem ter deixado depoimentos que trouxessem à tona as atividades das maçonarias, Evaristo demonstrou, na prática, que elas não estavam entre suas prioridades políticas nos anos 1830. E convém lembrar a inserção desse mesmo personagem em instituições do tipo antigo, como a Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, por exemplo. Curioso "retorno" a um espaço tradicional da parte de alguém que já estaria tão *esclarecido*. Mas, nessa construção da modernidade política no Brasil do início do século XIX, pós-independência, o passado não virara *tabula rasa* e os espaços públicos se caracterizaram por tal hibridismo (Slemian, 2000).

Algumas considerações finais podem ser apontadas a partir do que foi trabalhado no presente texto. As maçonarias se definiam mais por determinada concepção de organização (demarcada por vocabulários, rituais e símbolos) do que por uma ideologia definida e eram, também, uma forma de sociabilidade existente naquela sociedade e naquele tempo, interligando-se com outros tipos de associação e com diferentes redes de poder, sendo parte integrante destas. Sendo assim, as maçonarias não se constituem à parte das relações estabelecidas, mas também não se confundem genericamente com todas as práticas políticas e de agrupamento daquele contexto, tendo sua própria especificidade. Fica difícil afirmar, sem a mínima base documental, que "todos eram maçons", na medida em que existem documentos impressos, manuscritos e testemunhos intencionais de maçons, bem como acusações de autoridades repressoras, citações de adversários, memórias etc. Mas, por outro lado, não se pode ignorar que o pertencimento maçônico foi predominante entre os protagonistas letrados e urbanos no século XIX, particularmente no período estudado aqui, embora nem toda agremiação secreta fosse maçônica. As fontes documentais sobre o tema ainda estão por ser devidamente pesquisadas no Brasil, inclusive em arquivos públicos.

As maçonarias estão marcadas por uma série de dicotomias e ambigüidades: nacional/universal, nacionalismo/eurocentrismo, segredo/difusão, fraternidade/hierarquia, revolução/evolução, político/apolítico, unificação/desunião, centralização/dispersão, entre outros aspectos. Mesmo abandonando a perspectiva anacrônica de uma continuidade linear entre as práticas de organização do período de construção do Estado nacional com as de momentos posteriores, é possível detectar permanências desses "modelos" maçônicos em organizações que viriam a surgir, como a crença em vanguardas *esclarecidas* e a hierarquização vertical no interior de grupos que pretendem buscar a fraternidade e perfeição universais. A mescla entre *Luzes* e sombras formava uma gama de matizes e tons cuja complexidade ainda está por ser melhor dimensionada naquele alvorecer da fase nacional brasileira.

Notas

1. Ver a análise historiográfica apontada por Célia M. Marinho de Azevedo (1996-7) e Alexandre M. Barata (1999).

2. A intenção deste trabalho não é realizar um inventário dessa documentação. Neste sentido, coloca-se a proposta de elaboração de um guia de fontes maçônicas em arquivos públicos brasileiros, que poderá levar a resultados significativos e evitar atentados à veracidade que com freqüência são cometidos à sombra dessa ambigüidade documental.

3. Tal levantamento provavelmente ainda é parcial. Entretanto, o último estudo com uma visão de conjunto sobre as associações no Brasil do século XIX foi publicado há mais de um século por Moreira de Azevedo, 1885.

4. Sigo a visão de Halevi, cuja abordagem é promissora na medida em que supera as querelas pró ou contra maçonarias. Este autor busca compreender essa atividade no quadro das sociabilidades, relacionando os objetivos ideológicos e o espaço público urbano.

5. Cipriano Barata deixou várias referências sobre lojas e associações secretas, como no texto *Motivos da minha perseguição* (1825); além de várias citações em seu jornal *Sentinela da liberdade na guarita de Pernambuco* (1823). Ver Morel (2001). Quanto a frei Caneca, ver os textos "Carta n. IX – Sobre as Sociedades Secretas em Pernambuco" e "Carta n. X – Sobre a Sociedade Maçônica em Pernambuco", em "Cartas de Pitia a Damão", em Caneca (1972: 387-413). Ver também Morel (2000: 57-60).

6. Uma rápida explicação dos termos: um Grande Oriente ou Supremo Conselho são instâncias que abrigam diversas lojas maçônicas, que constituem, por sua vez, a aglomeração de base nas maçonarias.

7. *O Brasil Aflicto*, n. 5, 30/5/1833. O redator foi assassinado a 9 de setembro pelo tenente Carlos Miguel de Lima, filho do general e regente Francisco de Lima e Silva e sobrinho do dirigente maçon Joaquim Alves de Lima e Silva. Cf. Viana (1945: 185-94).

Referências bibliográficas

Os periódicos utilizados encontram-se citados no corpo do texto ou nas notas.

AGULHON, Maurice. 1977. "Le cercle dans la France bourgeoise 1810 – 1848", *Cahier des Annales*, Paris, Armand Colin, n. 36.

———. 1968. *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*. Paris, Seuil.

BARATA, Alexandre Mansur. 1999. *Luzes e sombras: a ação da maçonaria brasileira (1870 – 1910)*. Campinas, Ed. Unicamp/Centro de Memória Unicamp.

BERNALDO, Pilar Gonzalez. 1992. *La création d'une nation: histoire politique des nouvelles appartenances culturelles dans la ville de Buenos Aires entre 1829 et 1862*. Paris, Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne), U.F.R. d'Histoire (tese de doutorado).

Bouclier d'Honneur. 1823. Maço de manuscritos. Paris, Fonds Maçonniques, Bibliothèque Nationale.

BOUTIER, Jean & BOUTRY, Philippe. 1992. "Les sociétés politiques", em BONIN, Serge (dir.). *Atlas de la Révolution Française*, v. 6. Paris, Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales.

CANECA, Joaquim do Amor Divino Rabelo. [1872] 1972. *Obras politicas e litterarias de Frei Joaquim do Amor Divino Caneca*. Recife, Typographia Mercantil Assembléia Legislativa de Pernambuco.

CARNICELLE, Americo. 1970. *La masoneria en la independencia de America (1810 – 1830)*. 2 t., Bogotá.

COCHIN, Augustin. 1925. *Les sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne: 1788-1789*. 2 v., Paris, Champion.

FRANÇOIS, Étienne. 1998. "Os 'tesouros da Stasi' ou a miragem dos arquivos", em BOUTIER, Jean & JULIA, Dominique (orgs.). *Passados recompostos, campos e canteiros da história*. Rio de Janeiro, UFRJ/FGV. p. 155-62

FURET, François. 1978. *Penser la Révolution Française*. Paris, Gallimard.

GRAHAM, Richard. 1997. *Clientelismo e política no Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

Grande Loja Central. 1834. *Gr.'. Log.'. gentral da grande commendadoria para o Imperio do Brasil – festa funebre celebrada aos 24 do 6_ M.'. 5834 em honra e commemoração do M.'. Ill.'. e P.'. Ir.'. Lafayette (...)*. Rio de Janeiro, Typographia do Diario de N.L. Viana (Setor de Impressos dos Fonds Maçonniques, Bibliothèque Nationale, Paris).

Grande Oriente Brasileiro. 1835. *Manifesto que a todos os Sup.mos GG'.' OO'.' AA'.' LL'.' e Rep'.' MM'.' dos dous mundos dirige o Gr'.' O'.' brasileiro situado no Valle do Passeio no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Typographia Nacional.

GUERRA, François-Xavier. 1992. *Modernidad e independencias – ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid, Mapfre.

HABERMAS, Jürgen. 1983. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

HALÉVI, Ran. 1984. "Les Loges maçonniques dans la France d'Ancien régime: aux origines de la sociabilité démocratique", *Cahiers des Annales*, Paris, A. Colin, v. 40.

HOBBES, Thomas. 1981. *De cive ou les fondements de la politique*. Apres. de Raymond Polin. Paris, PUF.

KOSELLECK, Reinhart. 1979. *Le règne de la critique*. Paris, Gallimard.

LIGOU, Daniel (dir.). 1987. *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie*. Paris, Gallimard.

LIMA, José Joaquim Lopes de. 1821. *Dicionario carcundarico ou explicação das phrases dos Carcundas*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.

Loja Beneficência. 1834. *Manifesto dos motivos que obrigão a L.'. Benef'.' do O'.' do Valle da Victoria declarar-se independente do G'.' O'.' da Rua do Lavradio*. Rio de Janeiro, Typographia de Lessa e Pereira.

Loja Commercio e Artes. 1834. *Manifesto da L.'. Com'.' e Art'.' contra a despotica cubertura a ella decretada pelo Gr'.' Or'.' ao Valle '.'da Rua do Lavradio*. Rio de Janeiro, Typographia Fluminense de Brito e Cia.

Loja Integridade Maçônica. 1837. *Honras fúnebres à saudosa memória do illustre cidadão e perfeito Maç'.' Evaristo Ferreira da Veiga da parte da Aug'.' e Resp'.' L.'. Integ'.' Maç'.'*. Rio de Janeiro, Imprensa Americana do I.'. P. da Costa.

Maçonaria. 1832. *Quadro histórico da maçonaria no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro.

MARINHO DE AZEVEDO, Célia M. 1996-1997. "Maçonaria: história e historiografia", *Revista USP*, São Paulo, n. 32. p. 178-89.

MARQUES, A. H. de Oliveira. 1989. *História da maçonaria em Portugal*. 2 v., Lisboa, Presença.

MELLOR, Alec. 1979. *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie et des Francs-Maçons*. Paris, P. Belfond.

MENEZES, Manoel Joaquim de. 1857. *Exposição histórica da maçonaria no Brasil particularmente na provincia do Rio de Janeiro em relação com a independencia e integridade do Imperio*. Rio de Janeiro, Empreza Nacional do Diario.

MOREIRA DE AZEVEDO. 1885. "Sociedades fundadas no Brasil desde os tempos coloniais até o começo do atual reinado", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 48.

MOREL, Marco. 2001. *Cipriano Barata na Sentinela da Liberdade*. Salvador, Academia de Letras da Bahia/Assembléia Legislativa do Estado.

———. 2000. *Frei Caneca: entre Marília e a Pátria*. Rio de Janeiro, FGV.

———. 1995. *La formation de l'espace public moderne à Rio de Janeiro (1820-1840): opinion, acteurs et sociabilité*. Paris, Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne), U.F.R. d'Histoire (tese de doutorado).

POMBENI, Paolo. 1992. *Introduction à l'histoire des partis politiques*. Paris, PUF.

SILVA, José Bonifacio de Andrada. 1837. *Manifesto do G'.' O'.' B'.' a todos os GG'.' OO'.' GG'.' LL'.' LL'.' RR'.' e MM'.' de todo o mundo*. Rio de Janeiro, Typographia Austral.

SLEMIAN, Andréa. 2000. *O dificil aprendizado da política na Corte do Rio de Janeiro: 1808-1824*. São Paulo, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (dissertação de mestrado em História Social).

Sociedade Federal. 1832. *Correspondencia entre as Sociedades Federais das cidades da Bahia e do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Typographia Brazileira.

SOUSA, Octavio Tarquinio de. 1960. *Evaristo da Veiga*. Rio de Janeiro, José Olympio. *Supremo Consellho do Brasil*. 1837. *Decretos do M'.' Pod'.' Sup'.' Conc'.' do Rit'.' Esc'.' Ant'.' e Ac'.' para o Imperio do Braz'.'*. Rio de Janeiro,

Typographia Imparcial de JFF de Paula Brito.

———. 1845. *Pièces relatives au Grand Orient et au Suprême Conseil du Brésil* (maços de manuscritos). Paris, Fonds Maçonniques, Bibliothèque Nationale.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. [1875] 1978. *Historia da Independencia do Brasil*. São Paulo, Melhoramentos.

VIANA, Helio. 1945. *Contribuição à história da imprensa brasileira*. São Paulo/Rio de Janeiro, Cia. Editora Nacional/INL.

VOVELLE, Michel. 1985. Présentation, em GOURDOT, Paul (org.). *Franc-Maçonnerie et Lumières au seuil de la Révolution Française*. Paris, Actes du Colloque sous les auspices du Grand Orient de France (abril 1984). p. 1-19.

WERNET, Augustin. 1978. *Sociedades politicas (1831 – 1832)*. São Paulo, Cultrix.

(Recebido para publicação em junho de 2001)